جدليّة النقل والعقل
في الفكر الإسلامي الحديث
"محمد عبده نموذجا"

الدكتور : نصر الجويلي

من القضايا التي كانت ومازالت سجل جدل ونقاش بين المفكرين قضيّة العقل في الفكر الإسلامي قديما وحديثا. والعلاقة بينه وبين النص الديني, وقد أدّى الجدال إلى ظهور فرق دينية كلامية اختلفت فيما بينها، ذلك أنّ منها من أخذ بالعقل ونزّله المنزلة الأولى في المعرفة، ومنها من اعتبر النص مقدم على العقل وأخرى حاولت التوفيق بين النقل والعقل.

كما أن الفلاسفة المسلمين استنفذوا جهدهم في الاهتمام بمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، وخاصة فلسفة أرسطو التي وجدوا فيها بعض الآراء بدت لهم مخالفة للشريعة الإسلامية، لذلك حاولوا بدورهم التوفيق بين الدين والفلسفة واثبات العلاقة بينهما اعتقادا منهم أنّ الدين والفلسفة يساند كلّ منهما الآخر في المسائل الأساسية، وبذلك يمكن أن نقول بأنّ جدليّة النقل والعقل في الفكر الإسلامي من أهمّ المشكلات الفلسفية والدينية.

* وهذه القضية المحورية في الفكر الإسلامي ليست من القضايا الطارئة ذلك أن جذورها تمتدّ إلى القرآن والسنّة خاصة وإلى الثقافة الإسلامية عامّة وذلك للعلاقة المتينة بين هذه الثقافة وغيرها من الثقافات الأخرى كاليونانية والفارسية والهندية.

* فالقرآن الكريم مثلا يمجّد العقل ويعظّمه ويطالب باستعماله والاحتكام إليه، وقد حمل القرآن على المقلّدين الذين عطّلوا عقولهم عن النظر والتأمّل واعتبرهم في مرتبة الحيوان يقول تعالى : " إنّ شرّ الدّواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون "(الأنفال 22). لأنّ التقليد تعطيل للعقل عن الاشتغال" وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون"(البقرة 170).

ولم يكتف القرآن بالدعوة إلى النظر والتفكّر، بل رسم أيضا الطريقة والمنهج اللذين يجب اتباعهما حتى يكون العقل طريقا للمعرفة الصحيحة في قوله تعالى "ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك عنه مسؤولا" (الإسراء 36). يعلّق الزمخشري على هذه الآية بقوله "النهي عن أن يقول الرجل ما لا يعلم وأن يعمل بما لا يعلم. ويدخل فيه النهي عن التقليد دخولا ظاهرا لأنّه اتّباع لما لا يعلم صحّته من فساده".

* وعلى هذا الأساس اشترط علماء الكلام معرفة الله عن طريق العقل أولا لأنهم وجدوا أن العقيدة في القرآن مستدل عليها بالدعوة إلى التدبّر والتفكّر والتأمّل في آيات الله "إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب" (آل عمران 190).

ومن هذا المنطلق اعتبرت التكاليف الدينية جارية عليما تقبله العقول. وفي هذا يقول الشاطبي " مورد التكاليف هو العقل وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التّام حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأسا. وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة".

* أمّا في السنّة النبويّة فإنّ هناك العديد من الأحاديث التي تنوّه بالعقل وتشيّد به وتثني على العقلاء وتذمّ الحمقى والجهلة الذين عطّلوا عقولهم وركنوا إلى التقليد والأخذ بالظنّ وأضعف الأقوال. واعتبر الرسول

(صلى الله عليه وسلّم) العقل أساس الدّين وأن لا دين لمن لا عقل له، كما كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يأمر بالرّجوع إلى العقل والاحتكام إليه والاهتداء بهدية لأنّ النجاة فيه فقال : "واعقلوا من ربّكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم". (أخرجه داود بن المجبر في كتاب العقل، هامش الأحياء 12ص 99).

والعقل في السنّة النبويّة مناط المسؤولية والتكليف عن الرسول صلى الله عليه وسلم عم ماعز بن مالك الأسلمي الذي جاء يعترف أمامه بالزنا قال : " أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا ؟".

فيجاب : " ما نعلمه إلا في العقل " أي تام العقل كامله. والحديث يبيّن لنا أنّ تمام العقل ونقصانه هما الحكم على الرجل في تحمّله مسؤولية ما يصدر عنه :

ـ عند قراءة هذه النصوص الواردة في القرآن والسنّة تفهم من ورائها مدى حرص الإسلام على أن يكون للعقل منزلته ودوره في التفكير البشري. وكيف أنّ الحضارة الإسلامية قامت على أساس العقل وبه ازدهرت، وعندما ترجمت هذه الحضارة في العصر المسيحي الوسيط كان لها الفضل في إنماء التيّار العقلاني في الفكر المسيحي، كما أنّ الدعوة إلى الاستعانة بالعقل في فهم النص الديني قد ساعدت على ظهور المدارس الفكرية المختلفة في التفسير والفقه وعلم الكلام والفلسفة.

أوّلا : الإيمان والعقل

ولقد أدرك محمد عبده بثاقب نظره أنه لا سبيل إلى تخليص علم الكلام من الجمود الذي وقع فيه إلاّ بإبراز دور العقل في فهم أصول العقيدة وتخلصها مما علق بها من شوائب، وهو ما أكّد عليه في مطلع مؤلفة *رسالة التوحيد* إذ يقول : " إنّ هذا النوع من العلم ـ علم تقرير العقائد وبيان ما جاء في النبوّات ـ كان معروفا عند الأمم قبل الإسلام. ففي كلّ أمّة كان القائمون بأمر الدّين يعملون لحفظه وتأييده. وكان

البيان من أوّل وسائلهم إلى ذلك. لكنّهم كانوا قلّما ينحون في بيانهم نحو الدّليل العقلي وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود. أو ما يشتمل عليه نظام الكون بل كان منازع العقول في القلوب على طرفي نقيض، وكثيرا ما صرّح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل نتائجه ومقدّماته، فكان جلّ ما في علم الكلام تأويل وتفسير وإدهاش بالمعجزات أو إلهاء بالخيالات" (1) وإذ كان علم العقائد عند الأمم قبل الإسلام بهذا الشكل، فإنّه في الإسلام خلاف ذلك تماما حيث اعتبر المصدر الأول في العقيدة وهو ما يتجلى في عديد الآيات القرآنية التي تحثّ على النظر والتأمل والاستدلال.

ولقد نبّه محمد عبده إلى ذلك بقوله : "ولكنّه - أي القرآن - أقام الدعوى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكرّ عليها بالحجّة. وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان، وما فيها من الإحكام والاتفاق على أنظار العقول وطالبها الإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحّة ما ادّعاه ودعا إليه حتى أنّه في سياق قصص أحوال السّابقين كان يقرّر أن للخلق سنّة لا تتغيّر وقاعدة لا تتبدّل فقال : " سنّة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلا"(الفتح 23) واعتضد بالدليل حتى في باب الأدب فقال : " ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليّ حميم (فصّلت - 24) : وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان " نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل " (2) ويؤكد محمد عبده على أن أصول الدين لا سبيل إلى الاعتقاد بها إلاّ بالعقل فبرهانها من العقل وهو ما تقرر بين المسلمين كافّة - إلاّ من لا ثقة بعقله ولا بدينه - "إنّ من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرّسل وعلمه ما يوحي إليهم. وارادته لاختصاصهم والتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على أن الدّين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم. فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل" (3).

ومن هنا يقرر محمد عبده أنّ النظر العقلي من أوّل الواجبات على المكلّف لتحصيل الاعتقاد بالله لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسل وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة، ذلك أنّ دعوة الإسلام إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده لم يعوّل فيها " إلاّ على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقب الأسباب والمسبّبات ليصل بذلك إلى أن للكون صانعا واجب الوجود عالما حكيما قادرا. وأنّ ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الأكوان (4) ومن هنا يصبح النظر العقلي هو الأساس الذي يجب أن تبنى عليه العقيدة الإسلامية وهو الطريق إلى الإيمان الصحيح، ومحمد عبده في إعلانه شأن العقل كقوة من أجلّ القوى التي يتمتّع بها الإنسان يقف موقفا قريبا من موقف المعتزلة الذين يعتبرون أن العقل هو الطريق الموصل إلى معرفة الوجود بما في ذلك الله سبحانه ويزيد محمد عبده هذا الأمر تأكيدا بقوله : " أن العقل من أجلّ القوى التي ينظر فيها أو كتابه الذي يتلوه. وكل ما يقرأ فيه هو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه".

وبهذا الاعتبار فإنه لا شيء في الكون محضور على العقل وخارج عن دائرة فعله في قراءة صفحات هذا العالم للوقوف على غوامظه لأنّ الله " قد أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيل الذي سنّته له الفطرة بدون تقييد ". (5) وتأكيد محمد عبده على اعتبار العقل هو المقدم على غيره في البحث عن حقيقة الوجود والإيمان بالله أولا لأنّ الاعتقاد بالله عنده مقدم على الاعتقاد بالنبوة لأنه لا يمكن الإيمان بالرّسل إلا بعد الإيمان بالله لذلك " لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة. فإنّه لا يعقل أن نؤمن بكتاب أنزله الله. إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله. وبأنّه يجوز أن ينزل كتابا ويرسل رسولا" (6).

لأن للإسلام في نظره دعوتان : دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده أولا، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد ثانيا.

- وإذا كان النظر العقلي أساس الاعتقاد عنده وأنّ المكلّف واجب عليه النظر والاستدلال فعلى هذا الاعتبار يكون إيمان المقلّد غير صحيح وإلى هذا ذهب المعتزلة الذين شدّدوا على وجوب النظر على المكلف عقلا ورفضوا إيمان المقلد إذ التقليد لا يمكن أن يكون طريقا للاعتقاد أو أيّ معرفة كانت. كما أن أكثر الاشاعره لا يقولون بإيمان المقلّد بل يرون أنّه مكلّف بالنظر والاستدلال إلاّ أنّهم يكتفون منه بالدليل الإجمالي بحيث إذ قيل له : ما الدليل على وجود الله ؟ استطاع أن يجيب بأنّ الدليل على وجود هذه المخلوقات. أمّا تفصيل الدلائل بحيث يتمكّن معه من إزالة الشبهة والزام المعاندين وإرشاد المسترشدين.

ففرض كفاية عندهم يؤكد محمد عبده على رفضه لإيمان المقلّد بقوله " قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة خصوصا الشيخ الأشعري على أن من يقلّد في أصول دينة ليس بمستيقن. وكل من ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب فيها. وكلّ من كان كذلك كافر. أما الكبرى (أي المقدمة الكبرى) فظاهرة. وأما الصغرى (أي المقدمة الصغرى) فقد أقمنا عليها برهانا حاصله : أن المقلّد أمّا أنّ يعلم ما عليه مقلّده أم لا.

فإذا لم يعرف حقيقة ما عليه مقلّده فهو متردّد فيه إذ ليس بعد العلم إلاّ التردّد أو الجزم بالنقيض. وعلى الأوّل أما أن يعلم الحقيقة بنظره أو تقليد آخر، وعلى الثاني تنقل الكلام إليه، ويتسلسل، وعلى الأول قد صار مجتهدا ناظرا لا مقلّدا، وهو خلاف المفروض، وليس بطلان التسلسل هنا مما يبرهنون عليه بل لاستلزامه عدم العلم إذ لم يصل إلى ما به يعلم، فإذن كل مقلّد ليس بمستيقن (7).

ثانيا : الجمود على القديم وضرره

ولقد ترتب عن الأساس الأول وهو وجوب النظر العقلي في تأسيس الاعتقاد الدعوة إلى نبذ التقليد والحث على الاجتهاد وبذلك حفلت كتابات محمد عبده بمحاربة ظاهرة التقليد التي تفشّت في عقول الكثير من العلماء حتى ضيقوا على الناس ما كان واسعا واصفا لنا حالهم بأنهم

يعتقدون الأمر أولا، ثم يطلبون الدليل عليه ثانيا, ولا يريدون الدليل إلا موافقا لما اعتقدوه وإلاّ نبذوه حتى وإن كان مسايرا لمنطق العقل ومتّفقا معه، وفي هذا قلب لسنّة الله في خلقه التي تقضي بأن ينظر المرء ويستدل ليعتقد (8) وبجمود هؤلاء العلماء على القديم في كل شيء بما في ذلك الشريعة والدين أصبحوا كأنّهم ليسوا من أهل العصر بل ليسوا من أهل هذه الدنيا (9).

وقدّم لنا محمد عبده تحليلا بارعا لظاهرة التخلف والجمود والركون إلى التقليد التي سيطرت على المنتسبين إلى العلم والعلماء في عصره، فأشار إلى صور متعددة لهذا الجمود وما ترتب عنه من آثار سلبية على الدين والمجتمع نشير إلى صورتين منها :

1 - الجمود في الشريعة : وهي صورة من صور الجمود الفكري تبدو في التضييق على الناس في أحكام الشريعة، فبعدت أحكام الشريعة عن سماحة الإسلام وسعته التي وسعت العالم بأسره وهي اليوم تضيق عن أهلها حتى اضطروا إلى التماس غيرها حماية لحقوقهم المشروعة , وقد تسبب هذا الجمود في تناحر المذاهب الفقهية فيما بينها وسهل على العامة الخروج من أحكامها وسقط احترامها من أنفسهم لأنهم أصبحوا غير قادرين على تطبيق أحكامها لأن "أول مانع لهم ضيق الطاقة عن فهمها لصعوبة العبارات وكثرة الاختلاف" (10) لأن الفقهاء وقفوا عند حدّ تقليد مشايخهم وما أخذوه عنهم دون إمعان نظر ولا شك إنّ هذا الجمود في الشريعة أدّى إلى جهل ما بعده جهل في معرفة وفهم أحكامها وهو ما أدى إلى فساد في الأخلاق وتنكبا عن العمل بأوامر الشريعة وعجزا عن متابعة أحكام الدين.

2 - الجموع في العقيدة وأثرة : اعتبر محمد عبده أن الجمود على العقيدة من أشد الأضرار وأكثره خطرا على الدين والمجتمع لأن هؤلاء العلماء قد نسوا ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من دعوة إلى الإيمان عن طريق العقل واليقين، وإنّه لا يجوز الأخذ فيه بالظن.

لأنّ العقل هو ينبوع الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، وإنّ العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لابدّ منه من النقل فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله (11) ولقد نسي العلماء هذا كله وركنوا إلى اتباع مذاهب خاصة وافترقوا فرقا وتمزّقوا شيعا كل فارح بما هو عليه ولم يكتفوا بهذا بل ذهب بعضهم "إلى أنّه لابد من الأخذ بدلائل خاصة للوصول إلى ذلك المعتقد فيكون التقليد في الدليل كالتقليد في المدلول وكأنهم لذلك جعلوا النقل عمادا لكلّ اعتقاد، وياليته النقل المعصوم، بل النقل ولو عن غير المعروف، فتقرّرت لديهم قاعدة : أن عقيدة كذا صحيحة، لأنّ كتاب كذا للمصنف فلان يقول ذلك , ولما كانت الكتب قد تختلف أقوالها صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية غير مكدّرة ولا متزعزعة" (12) وقد سرى هذا إلى العامّة فأصبحوا يقلّدون غيرهم عن غير وعي ويتبعون شريعة عن غير إدراك، ويمارسون أحكاما لا معرفة لهم بها إلاّ ما وجدوه عند غيرهم، وشاع بين الناس الانحراف عن العقيدة وتفشي ظاهرة البدع كل هذا نتيجة "سوء الاعتقاد الذي نشأ من رداءة التقليد والجمود عند حدّ ما قال الأول بدون بحث في دليله ولا تحقيق في معرفة حاله وإهمال العقل في العقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة الطاهرة (13) وهذا التخلف والجمود الفكري الذي عليه العلماء قد جعل علم التوحيد في نظر محمد عبده لا يستجيب لمقتضيات الحاضر ولا يحقق ما ينشده المسلم من تطور وتقدّم. ولما كان الجمود الفكري ليس من طبيعة الإسلام وإنّما جاء لعلل عارضة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى سكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم. فإنّ هذه العلّة يجب أن تزول ولا يمكن إزالتها في نظره إلاّ بإصلاح علم الكلام التقليدي وإعادة بنائه حتى يكون محققا لغايات جديدة لها علاقة بواقع الإنسان، وبتحرير الإنسان نفسه من أغلال العقائد الباطلة التي أصبحت مسيطرة عليه ومن هذا المنطق بدأ محمد عبده يحارب التقليد محاربة لا هوادة فيها لأنّ الفكر المقيد بالعادات ومستعبدا بالتقاليد لهو فكر ميّت لا شأن له ولا حياة، لأنّ الفكر لا يكون له وجودا متميّزا إلاّ إذا كان مستقلا ومتحرّرا من كل القيود النفسية والاجتماعية والدينية وعلى هذا فإنّ

الإنسان في نظر محمد عبده مطالب بأن يفكّر تفكيرا حرا لأنّ " التفكير واجب على الموجود العاقل لا مخلّص منه. فعلى الموجود العاقل أن ينهض بجهوده الخالصة للبحث عن الحقيقة في العالم الذي يكنفه والفحص عن الموجودات والأشياء على قدر ما تنتجه وسائله الخاصة وسواء أكان مؤيّدا أم معارضا فواجبه أن يدعم موقفه ببراهين يقينية، لكن إذا كان عليه أن يهمل واجب التفكير فعليه أيضا أن يحتاط من الشطط في الاستدلال (14) ويؤكد محمد عبده على أن نبذ التقليد والنهي عن الأخذ بشيء من غير دليل مما دعا إليه القرآن ونهج نهجه السّلف الصالح مستدلا على ما يراه بقوله تعالى : "ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق ما لا يسمع إلاّ دعاء ونداء صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون" (البقرة 171) والآية في نظره "صريحة في أنّ التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين وأنّ المرء لا يكون مؤمنا إلاّ إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن ربي على التسليم بغير عقل والعمل ولو صالحا بغير فقه، فهو غير مؤمن. لأنّه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلّل الحيوان. بل القصد منه أن يرتقي عقله ونفسه بالعلم والعرفان، فيعمل الخير لأنّه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله. ويترك الشرّ لأنّه يفهم سوء عاقبته، ودرجة مضرّته. ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل واعتقاد فلا يأخذه بالتسليم لأجل آبائه وأجداده. ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله (صمّ) لا يسمعون الحق سماع تدبّر وفهم (بكم) لا ينطقون به عن اعتقاد وعلم (عمي) لا ينظرون في آيات الله وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق" (15).

فهذا الوصف في نظره لا ينطبق على من خوطبوا به فحسب "بل كذلك على من جاءهم دين وهداية إلهيّة , عمل بها سلفهم فجنوا ثمرها وصلح بها حالهم، ولكنهم انحرفوا عن سنن سلفهم في الأخذ بها ظاهرا وباطنا. ولم ينظروا في حقائق ما جاءهم بل ظنّوا أنّ ما كان عند سلفهم من نعمة وسعادة إنّما كان أمرا خصّوا به فأخذوا بتقاليد وعادات لم تدع في نفوسهم مجالا لغيرها " (16) ويزيد محمد عبده المسألة وضوحا وبيانا في تفسير قوله تعالى : " وقالوا لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هودا

أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صديقين" (البقرة 110) وإذا كانت هذه الآية خاصة باليهود والنصارى فإنّها مناسبة لاستخراج ما فيها من فائدة عامة لجميع المخاطبين فمن خلالها "علّم القرآن أهله بأن يطالبوا الناس بالحجة. لأنّه أقامهم على سواء المحجة وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه به ويدعوه إليه. وعلى هذا درج سلف الأمّة الصالح. قالوا بالدّليل وطالبوا بالدليل ونهوا عن الأخذ بالشيء من غير دليل. ثمّ جاء الخلف الطالح فحكم بالتقليد , وأمر بالتقليد , ونهى عن الاستدلال على غير صحة التقليد حتى كأن الإسلام خرج من حدّه أو انقلب إلى ضدّه" (17) ومحمد عبده في محاربته للتقليد كان يواجه مقلّده عصره ويردّ عليهم من واقع الآيات القرآنية التي تنبذ التقليد. فكلما مرّ بآية فيها إشارة إلى ذم التقليد وترك ما عليه الآباء السابقون من عقائد باطلة وبدع ما أنزل الله بها من سلطان إلاّ ووقف عندها وضرب المثل بها إلى أولئك العلماء الدين اتخذوا التقليد سبيلا لهم في عقائدهم كل هذا لأنه " كان يخشى من استمرار التقليد. وتعذر محو البدع والضلالات التي دخلت الإسلام. وتخاف على العقيدة أن تنهار بسبب طغيان الفكر الغربي الحديث" (18) لأن التقليد كما يكون في الحق يأتي في الباطل. وكما يكون في النافع يحصل في الضار فهو مضلّة يعذر فيها الحيوان. ولا تجمل بحال الإنسان (19).

لهذا كلّه دعا محمد عبده وبكل قوة إلى فتح باب الاجتهاد لأنه يرى أن من أسباب ضعف المسلمين وانحلالهم يعود أولا وآخرا إلى احتجاب نزعة العقل عندهم وركونهم إلى التقليد وإغلاق باب الاجتهاد. والاقتصار على ما كان يردده السابقون من الفقهاء والمعلّمين. والاجتهاد عنده مظهر من مظاهر استخدام العقل في الإسلام لأنّ من خلاله يستطيع المسلم وبوحي من دينه أن يكيّف نفسه عبر فهمه لمسار حياته ولأن الاجتهاد كما يقول محمد إقبال (ت 1938م) " هو أساس الحركة في الإسلام. بما هو دين يوفق في وجوده بين الدوام والتغيّر" (20) ومناداة محمد عبده بالاجتهاد إنّما تعني الفهم الجديد الذي يجب أن يعطى للقرآن والسنّة لفهم مقاصدهما البعيدة واستخراج الأحكام بصورة

تحقق للمسلم المعاصر كرامته وحريته التي كفلها الشرع الإسلامي حتى يكون جديرا بالخلافة في الأرض وأهلا للتكريم الذي كرمه الله تعالى به.

والاجتهاد الذي ينادي به محمد عبده ليس ذلك الاجتهاد الذي يقف عند تفسير المسائل التي لم يوجد لها حلّ في الكتاب والسنة وإنما هو اجتهاد يحاول فيه إيجاد صياغات جديدة تتلاءم والعصر الحاضر وهذا هو الموطن الأوسع لحركة الاجتهاد لأن القضايا الجديدة متكاثرة ويفرضها الواقع الاجتماعي والاقتصادي والنصوص محدودة والوقائع متجدّدة. والوسائل إلى تحقيق المقاصد ليست واحدة " والحياة الإنسانية للمجتمع الإنساني حياة متطورة ويجدّ فيها من الأحداث والمعاملات اليوم ما لا يعرفه أمس عن هذه الجماعة، والاجتهاد هو الوسيلة المشروعة للملاءمة بين أحداث الحياة المتجدّدة وتعاليم الإسلام - لأنه - لو وقف الأمر بتعاليم الإسلام عند حدّ تفقّه الأئمة السابقين لسارت الحياة الإنسانية في الجماعة الإسلاميّة في عزلة عن التوجيه الإسلامي. وبقيت أحداث هذه الحياة في بعد عن تجديد الإسلام إيّاها. وهذا الوضع يحرج المسلمين في إسلامهم كما يحرجهم في حياتهم " (21). والاجتهاد عند محمد عبده هو الوسيلة التي تخرج المسلمين من عزلتهم وتجعلهم يعيشون واقعهم ليلتحقوا بركب الحضارة والمدنية لذلك أكّد على أنّه "لابدّ من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة.

ونقتبس منها ما يفيدنا. لأنّ المسلمين لا يستطعون أن يعيشوا في عزلة ولا بدّ أن يتسلّحوا بما تسلّح به غيرهم. وأكبر سلاح في الدنيا هو العلم. وأكبر عمدة في الأخلاق هو الدين ومن حسن حظ المسلمين أنّ دينهم يشرح صدره للعلم ويحضّ عليه وللعقل ويدعو إليه. وللأخلاق الفاضلة التي تدعو إليها المدنية الحاضرة" (22) فالاجتهاد هو السبيل الوحيد للخروج من هذه الثنائية التي يعانيها المسلم المعاصر. وهي ثنائية التقدم والتأخر الجهل والمعرفة. الفقر والغنى، ولهذا كان من الذين تبنّوا مقولة أن باب الاجتهاد لم يغلق وأنه لم ترد نصوص في سد هذا الباب: وأنه لم يقل أي إمام لا من المتقدمين ولا من المتأخرين بأنه لا ينبغي لأحد من المسلمين أن يجتهد ويتفقه في الدين وأن يهتدي بهدي القرآن

وصحيح الحديث وأن يجدّ ويجتهد لتوسيع دائرة فهمه للنصوص وإيجاد الحلول للمسائل المستجدّة. وإذ كان محمد عبده قد نادى بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه فقد نبّهنا إلى أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع. يقول في تفسيره لقوله تعالى "**الله الصمد**" ثم هو الله (الصمد) في تحديد الحدود العامة للأعمال. ووضع أصول الشرائع، فلا بد أن يردّ إلى ما أنزل، جميع ما يقع الاختلاف فيه، وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره متى نطق صريح كتابه بخلافه، وعلى الناس كافة أن يرجعوا إلى الكتاب، فإذا لم يكونوا عارفين رجعوا إلى العارف وطالبوا بالدليل منه، وعليهم بأن يعرفوا منه أصول ما يعتقدون وما يعملون، فإذا لم يفعلوا ذلك اختلفت الآراء وحجبت المذاهب كتاب الله فدرس معناه، وذهبت الحكمة من إنزاله ليعلق الناس بقول غير المعصوم وعماهم عن هدى المعصوم، فكانوا بمنزلة من لم تأتهم رسالة, وإنّما يعملون بما يقول زعماؤهم من العلماء والفقهاء الذين لا يجدون دليلا على امتيازهم بالزّعامة فيكونوا متمسّكين بما لم ينزل به الله سلطانا، فسيقعون في مهاوي الشقاق الدنيوي والأخروي."

- ومحمد عبده في دعوته إلى الاجتهاد لم يكن بدعا غير مسبوق بل نراه متأثرا كل التأثير بدعوة أستاذه جمال الدين الأفغاني الذي كان هو الآخر ينفر نفورا شديدا من التقليد الأعمى الذي اتبعه المتأخرون.

ويدعو إلى الأخذ بالصحيح من الأقوال وما هو أقرب إلى الحق وما يستسيغه العقل، وكان ينبذ فكرة أنّ باب الاجتهاد مسدود لتعذّر شروطه يقول : "ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سدّ باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال : لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقّه في الدين؟ أو أن يهدي بهدي القرآن وصحيح الحديث أو أن يجدّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منها والاستنتاج بالقياس ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه.

ولا ينافي جوهر النص... فالقرآن ما أنزل إلا ليفهم ولكي يعمل الإنسان بعقله لتدبّر معانيه وفهم أحكامه والمراد منها" (23).

كما كان محمد عبده يستشهد بـ الشوكاني (1173هـ1250 /هـ) قائلا : هذا الشوكاني لما كسر قيود التقليد الأعمى حيث كان وهابيا معتدلا صار عالما فقيها (24).

ومن المعلوم أن الشوكاني قد بنى منهجه الإصلاحي على تنقية الدين الإسلامي مما لحق به من بدع وضلالات. ورفض مبدأ التقليد باعتباره قبول قول الغير من غير حجة. وكل ما بني على غير حجة لا يحصل منه علم. كما بنى منهجه على الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد ورفض مقولة أن باب الاجتهاد قد أغلق وهاجم القائلين بإغلاقه قائلا " ومعنى هذا الانسداد المفترى والكذب البحت. أنّه لم يبق في أهل الملّة الإسلامية من يفهم الكتاب والسنّة. وإذا لم يبق من هو كذلك لم يبق سبيل إليهما، وإذا انقطع السبيل إليهما فكم حكم فيهما لا عمل عليه ولا التفات إليه سواء وافق المذهب أو خالفه، لم يبق من يفهمه ويعرف معناه إلى آخر الدهر. فكذبوا على الله وادّعوا عليه سبحانه أنه لا يتمكّن من أن يخلق خلقا يفهمون ما شرّعه لهم وتعبّدهم به" (25) كما دحض الشوكاني مقولة اختصاص سلف الأمة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها، وإن قولهم هو المعوّل عليه.

والخروج عليهم بدعة وعلى هذا لابد من الإقتداء بهم والحذو حذوهم شبرا بشبر وذراعا بذراع وعلى ذلك يتعذّر وجود مجتهدين بعد المائة السادسة عند بعضهم والمائة السابعة عند البعض الآخر ونجد هذا مثلا عند ابن رجب الحنبلي (ت 795هـ) الذي يقول : " فقد ابتلينا بجهلة من الناس يعتقدون في بعض من توسع في القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدّم، فمنهم من يظن في شخص أنّه أعلم من كل من تقدّم من الصحابة، ومن بعدهم لكثرة بيانه ومقاله, ومنهم من يقول : هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين. أكثر قولا ممن كان قبلهم. فإذا كان من بعدهم أعلم منهم لاتساع قوله كان أعلم ممن كان أقل منهم قولا بطريق الأولى كالثوري (ت : 161 هـ) والأوزاغي (ت: 157هـ). والليث (ت : 175 هـ)

وابن المبارك (ت : 181 هـ) وطبقتهم. ومن قبلهم من التابعين والصحابة. فإن هؤلاء كلهم أقل كلاما ممن جاء بعدهم. وهذا تنقص عظيم بالسلف الصالح وإساءة ظن بهم، ونسبة لهم إلى الجهل وقصور العلم." (26)

ومن هذا النص نتبيّن ابن رجب قد صنف أصحاب العلم وطلاّبه إلى صنفين هما الجهلة والعلماء. الجهلة هم القاصدون باب العلم وقد نعتهم نعتا فيه تحقير لهم واستهجان فضيع ولذلك يحذّر أخذ العلم من كلامهم.

ومعنى هذا كله التنكر تنكرا تاما لكل ما تلا السلف وأيمتهم وحصر مصادر العلم في سلف الأمة دون خلفها وقد دحض الشوكاني (ت 1834 م) هذا الزعم فيقول "وهذه المقالة هي بمكان من الجهالة لا يخفى على من له أدنى حظ من علم وأنزر نصيب من عرفان وأخصر حصة من فهم لأنها قصر للتفضّل الإلهي والفيض الرباني على بعض العباد دون البعض وعلى أهل عصر دون عصر. وأبناء دهر دون برهان ولا قرآن (27) هذا ولا شك أن محمدا عبده قد تأثر أيما تأثر بمنهج الشوكاني الإصلاحي الذي رأى فيه بغيته , كما أن محمدا عبده قد تأثر بفكرة أستاذه جمال الدين الأفغاني الذي دعا هو الآخر إلى نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد. واعتبار العقل جوهر الاجتهاد ولآلته الوحيدة وتفرّد الدين الإسلامي من بين الأديان الأخرى " بتقريع المعتقدين بلا دليل وتوبيخ المتعصّبين للظنّ، فهو يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم. فهو كلما خاطب العقل، وكلما حاكم العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وانطفاء نور البصيرة فهو دين يرفع أركان الحجة لأصول من العقائد كل منها ينفع العامة ويفيد الخاصّة" (28)وقد وجدت دعوة محمد عبده هذه صداها الكبير في عهده حيث سار على منواله تلميذه محمد رشيد رضا فدعا هو نفسه إلى الاجتهاد وحارب التقليد مؤكدا أن العقيدة الإسلامية الصحيحة تحث على التفكير والاجتهاد , غير أن رشيدا رضا وأن قال بالاجتهاد فإنه يقره فقط في مجال المعاملات الدنيوية. أما فيما

يتعلق بالعقائد والعبادات كان أكثر تحفظا وتقيدا بالنصوص لأن المسائل العقيدية والأخلاقية لا تختلف في نظره باختلاف الزمان والمكان " فليس لبشر أن يزيد فيها ولا ينقص منها شيئا" (29) وعلى أنه كان أكثر مرونة في تقبل الاجتهاد في المسائل التي لم يرد فيها نص واضح الدلالة محذّرا هو الآخر من تقليد الفقهاء فيما استنبطوه من غير دليل عقلي.

ثالثا : صلة العقل بالنقل

لكن محمدا عبده رغم إلحاحه على مقولات العقل وقضاياه فإنه يرى أن للعقل حدودا لا يتخطاها إذ أن غاية كمال العقل الإنساني إنّما هي " الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني حسّا كان أو وجدانا أو تعقّلا. ثمّ التوصّل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليّات لأنواعها والإحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها. وأمّا الوصول إلى كنه حقيقة ما فمما لا تبلغه قوته لأنّ اكتناه المركّبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه ولذلك ينتهي إلى البسيط الصرف وهو لا سبيل إلى اكتناهه بالضرورة وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره " (30) وهو ما ذهب إليه الكثير من المتكلمين من أن العقل لا يمكن أن يحيط بجميع الكائنات واسيا بها أو الوقوف على تفاصيل الوجود كله لأنّ إدراكاتنا مخلوقة محدثة. وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع من ذلك" (31) وهذا لا يعني رفضا نهائيا لدور العقل في مجال الإلهيات بل للعقل مكانة وللشرع مكانة ولكل منهما حدود للإدراك. فلا تعارض بينهما سوى أنّ لكل منهما طورا مختلفا (32).

لهذا فإن العقل الإنساني عند محمد عبده محتاج في قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له في الحياتين إلى معين يستعين به في تحديد إحكام الأعمال وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الألوهية. ومعرفة ما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة (33). وهذا المعين الذي لابد للعقل أن يستعين به إنّما هو الشرع وهو ما عبّر عنه بالنبوّة لأنّها -

النبوّة - تحدّد ما ينبغي أن يلحظ في جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج إليه البشر كافة من ذلك " لأنه لو استقل العقل البشري بذلك فإنه لن يكون على الطريق المستقيم والمطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة "

ورغم هذا المعين الذي يحتاج إليه العقل فإنه يرى أنه يمكن الوصول إلى الله عن طريق الوجدان أكثر من طريق العقل فحيث يحكم الثاني - العقل - الأحكام الاختيارية يدخل الأوّل - الوجدان - وبشكل حدسي وكلّي ملكوت الإيمان ويحمل صاحبه على العمل الأخلاقي لأنّ الدين في نظره "أشبه بالبواعث الفطرية الإلهامية منه بالدّواعي الاختيارية (34) وكأنه - محمد عبده - أراد بذلك التسليم المحض بالإيمان وإهمال دور العقل في قضايا الدين يقول في هذا الغرض "إنّ الذي سبق تقريره هو أنّ العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي. كما لا يستقل الحيوان بإدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها، بل لا بدّ معها من السمع لإدراك المسموعات مثلا، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه من وسائل السعادات. والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله والإذعان لما تكشّف من معتقدات وحدود وأعمال " أي أنّ قدرة العقل تقع في دائرة التدليل على مبادئ الإيمان وتصبح مهمة العقل عنده التصديق بالنبوّة والإقرار بما جاء به النبي (ص) وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته، وهذا لا يعني أنّ العقل عليه قبول ما هو من باب المحال كالجمع بين النقيضين أو بين الضدّين في موضوع واحد في آن واحد لأن هذا مما تتنزّه النبوّات عن مثله، فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد في النبوة وجب على العقل في هذه الحالة الاعتقاد بأن الظاهر غير مراد. وله بعد ذلك إما التأويل أو التفويض إلى الله في عمل. لأنّ في سلفنا الصالح من أخذ بالأول - التأويل - ومنهم من أخذ بالثاني التفويض " (35).

نستنتج من هذا النص التأسيسي أنه لا يمكن أن يكون الخطاب مقصورا على العقل وحده. وإنما هناك طريقة أخرى أكثر فاعلية عليه

عند الإنسان وهي الوجدان. وسلطة الوجدان في نظر محمد عبده أقوى من سلطة العقل.

وهذه المقابلة بين الدين والعقل في نظر محمد عبده لا يمكن أن تنفي عن العقل دوره في قضايا الدين، وإنه يجب عليه التسليم المحض دون ما نظر وتأمل لأنه لو كان الأمر كما يتصور البعض لما كان العقل علما يهتدى به.

* وإذا كان للعقل طريقة وللدين طريقة فإنه لا يمكن أن يحصل التعارض بينهما وإذا بدا ذلك _ ظهر - فإنه يجب تقديم العقل على ظاهر الشرع، وتقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي يقول في ذلك " اتفق أهل الملّة الإسلامية إلا قليل ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريقة الثانية تأويل النقل" (35).

ويضيف قائلا : " وبهذا الأصل _ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض _ الذي قام على الكتاب وصحيح السنّة وعمل النبي (ص) مهّدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات. واتّسع له المجال إلى غير حدّ" (36).

ذلك أن القرآن حسب رأيه لم يرد فيه سوى مبادئ عامّة تاركا للعقل أمر تطبيقها على قضايا العصر، ولما كانت هذه القضايا في تغيّر مستمرّ بفعل الحركة التي تحكم العالم لزم إذن إعادة النظر في كيفية تطبيق تلك المبادئ لتتلاءم مع ما يفيد الإنسان في حياته الحاضرة والمستقبلة.

* وهذا لا يكون في نظره إلاّ بإعادة النظر من جديد في النصّ الديني وذلك بالرجوع إلى فهمه - النص الديني - من جديد والوقوف على معانيه العامّة دون التمسّك بحرفية النص والإغراق في مباحث الألفاظ والروايات التي لا تدلّ عليها الآيات.

ولقد مارس محمد عبده التأويل في مواضع كثيرة وخاصة الآيات المتشابهة في مجال الصفات الإلهية يقول : " إننا إذا وجدنا أنفسنا بازاء نص يوهم ظاهره التشبيه فيجب على كل حال أن نفسّره متجنّبين المعنى الظاهر، وعلينا أن نسلك أحد الطريقين :

- فإمّا أن نفوّض الأمر إلى الله في معرفة النص مع الاعتقاد بأنّ المعنى الظاهر ليس هو المقصود.

- وإمّا أن نؤوّله تأويلا يستند إلى قرائن مقبولة.

* ويتأول مفهوم الملائكة ذاهبا إلى أنها أرواح أقوى. ويرد على من يعترض على تأويله قائلا : "أفلا تزعم أن لله ملائكة في الأرض وملائكة في السماء ؟ هل عرفت أين تسكن ملائكة الأرض ؟ هل حدّدت أماكنها ورسمت مساكنها ؟ وهل عرفت أين يجلس من يكون عن يمينك ؟ ومن يكون منهم عن يسارك ؟ هل ترى أجسامهم النّورانية تضيء لك في الظلام أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام ؟

فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك وما بين يديك وما خلفك. وإن الله ذكرها لك يعرفها سلف , وبالعبارة التي تلقّفتها عنهم كيلا يوحشك بما يدهشك. وترك إليك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعريفها، أفلا يكون ذلك أروح إلى نفسك" (37).

* وقد استحسن رشيد رضا هذا التأويل فراح يدافع عنه بقوله أن هذا التأويل الغاية منه إقناع منكري الملائكة فقرب إليهم المفهوم بتعبير يألفونه وتقبله عقولهم كما أن غاية محمد عبده من هذا التأويل إقناع الماديين بصحة ما جاء به الوحي الإلهي. وهو يمثل هذا الأسلوب في الإقناع بحقيقة الدين كان حجة الله في العصر.

ومثل هذا فعل محمد عبده في كثير من القصص القرآني للخروج به عن المدلول الحقيقي التاريخي إلى المدلول التشريعي حتى يقبل به المنكرون ويصدق به المكذبون (38).

وإذا كان محمد عبده قد استعان بالتأويل في كثير من المواضع لدعم العلاقة بين العقل والنقل فإنه في الآن نفسه قد حذّر من الإغراق في التأويل والمبالغة فيه لأنّ في - ذلك خروجا على قانون التأويل يقول في الغرض " ولا يتعسف طريق التأويل فإن هذا حال شرحه طويل فلا تدري ماذا أراد بما قال، فربّما ذهب انشغالنا هباء منثورا. فالحق أن لا يهمل النظر وأن يكون من التأويل على حذر، فهذه رتبة الراسخين في العلم الذين وفقوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربّهم مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب استاره" (39).

وقد عذر محمد عبده الذين أسرفوا في التأويل ولم ينعتهم بالكفر تشجيعا منه على إعمال العقل في فهم الدين ونصوصه يقول : " من اعتقد بالكتاب العزيز وبما فيه من الشرائع العلمية، وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ما هي عليه في ظاهر القول، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقول له الدليل عليها مع الاعتقاد بحياة بعد الموت، وعقاب على الأعمال والعقائد بحيث لا ينقص تأويله شيئا من قيمة الوعد والوعيد. ولا ينقص شيئا من بناء الشريعة في التكليف كان مؤمنا حقا. وإن كان لا يصح اتخاذه قدوة في تأويله، فإن الشرائع الإلهية قد نظر فيها ما تبلغه طاقة العامة إلى ما تشتهيه عقول الخاصة، والأصل في ذلك أن الإيمان هو اليقين في الاعتقاد بالله ورسله واليوم الآخر بلا قيد في ذلك إلا باحترام ما جاء به على سنة الرسل " (40).

وبهذا الاتجاه يحاول محمد عبده تعميم العقل والانطلاق من معطيات إنسانية وعلمية في معالجته للنصوص الدينية حتى يتحقق عنده صلة العقل بالنقل.

* وإذا ظهر للإنسان اختلاف بين الوحي والعقل فإن منشأ هذا الاختلاف يعود إما إلى تحريف رسالة الوحي أو سوء استخدام العقل، والمحرف للرسالة السماوية والمسيء لاستخدام العقل هو الإنسان نفسه، ولذا يجب على كل ناظر في هذا الدين التفريق بين وجود التعارض حقيقة بين نصوص الشرع وموازين العقل، وبين قيام شبهة التعارض في

بعض الأذهان. فكثير ما تقوم شبهات التعارض في أذهان البعض فيظنّه تعارضا في نفس الأمر، ويشتغل بضروب شتّى من ردّ النصوص وتأويلها، وعموما فكلما اعترض العقل على نص شرعي خبرا كان أو حكما فإما أنه ليس بنص شرعي صحيح (مثل الأحاديث الموضوعة) وإمّا أن الاعتراض شبهة عرضت للعقل وتحتاج إلى بيان، إذن فالعقل في وضعه الصحيح لا يعارض الشرع، كما أنّ الشرع الصحيح لا يأتي بما يخالف العقل (41).

وبهذا الاعتبار وضع الإسلام لأوّل مرة في تاريخ الإنسانية علاقة متميّزة بين الدين والعقل تقوم على الوظيفة التكاملية بين كلّ منهما. وهو ما عبّر عنه محمد عبده بقوله : " وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل" ويقول أيضا" والذي يجب علينا اعتقاده أنّ الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشدّ أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزعات شياطين أو شهوات سلاطين" (42).

ويزيد هذا الأمر وضوحا في توثيق الصلة بين العقل والوحي لأن الوحي والعقل كلاهما أثر من أثار الله في الوجود، وآثار الله تهدي إليه وتدل عليه. ولذلك يجب أن ينسجم بعضها مع بعض لما يأتي :

أوّلا : لأنها آثار الكامل كما لا مطلقا وهو الله سبحانه وتعالى، والعقل البشري يجعل من المحال أن تكون هناك شائبة نقص في آثار الكامل المطلق. وتناقض الآثار أو تعارضها الصادرة عن مصدر واحد يدل على عدم الكمال المطلق لهذا المصدر.

ثانيا : إنّ الوحي مصدر هداية , والعقل الإنساني مصدر هداية أيضا وكلاهما يهدف إلى تحديد الطريق المستقيم في حياة الإنسان، وإلى تحديد الغاية الأخيرة في هذا الوجود وأمران شأنهما هذا الشأن لا بدّ أن يتّفقا في التحديد الإجمالي على الأقل لطريق الإنسان في حياته وغاياته في الوجود (43).

* وهكذا يقرّر محمد عبده أن العقل والنقل توأمان وأنهما الأساس في فهم الدين الإسلامي الصحيح وما يجب أن يكون عليه , وإن الفصل بينهما رأي ينهض على تصوّر خاطئ قد يمس صلب العقيدة الإسلامية.

المراجع

الموافقات : القاهرة دون تاريخ : ج 3 ص 179

محمد عبده : رسالة التوحيد. ضمن الأعمال الكاملة لبنان 1972 ج 3 ص 355.

محمد عبده : نفس المرجع، ج 3 ص 356.

محمد عبده : نفس المرجع، ج 3 ص 357.

محمد عبده : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية " دار الحداثة بيروت 1988 ص 62.

محمد عبده : نفس المرجع، ص 62.

محمد عبده : نفس المرجع، ص 65.

محمد عبده : حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية ضمن الأعمال الكاملة، ج 1 ص 22.

محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام، ط المنار 1931 ج 1 ص 762.

الأستاذ الإمام : تفسير صورة العصر، مطبعة المنار القاهرة 1903 ص 52 - 53.

محمد عبده : الإسلام والنصرانية، ص 144.

محمد عبده : الإسلام والنصرانية ص 148.

نفس المرجع، ص 149.

نفس المرجع ص 144 - 150.

محمد عبده : تفسير جزء " عم" المنار القاهرة، 1329 ص 169.
تفسير المنار : ج 7 ص 442 د.
جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامي. مكتبة الخانجي مصر 1955.
تفسير المنار ج 6 ص 902.
على المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ك الأهلية للنشر والتوزيع بيروت 1975 ص 82.
محمد عبده رسالة التوحيد ص 366.
محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة محمود العقاد القاهرة : 1955 ص 171.
محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث. وصلته بالاستعمار الغربي مصر ص 151.
أحمد أمين : زعماء الإصلاح بيروت، 1979، ص 337.
محمود أبو ريه : جمال الدين الأفغاني ط 2 دار المعارف بمصر ص 104.
محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ج 1 ص 314.
الشوكاني : القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد تحقيق الشيخ محمد منير الدمشقي المطبعة المنيرية، القاهرة 1351 هـ ص 27.
ابن رجب الحنبلي : فضل علم السلف على الخلف، ط .2 القاهرة 1347 هـ ص 28 - 29.
الشوكاني : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، القاهرة 1348 ج 1 ص 2.
الأفغاني : الرد على الدهريين : مكتبة السلام العالمية. القاهرة ص 101.
تفسير المنار ج 7 ص 198.
محمد عبده : رسالة التوحيد، ص : 379.
ابن خلدون : المقدمة ص 824.

محمد عبده، رسالة التوحيد ص .426.

محمد عبده : رسالة التوحيد، ص 397.

محمد عبده : نفس المرجع : ص 426.

محمد عبده : رسالة التوحيد، ص 426.

محمد عبده : تفسير المنار، ج 1. ص 274.

محمد عبده : الإسلام والنصرانية، ص 71.

تفسير المنار، ج 1 ص 274.

د. عبد الله شحاته : منهج الإمام عبده في تفسير القرآن. ص 88

حاشية على شرح الدوّاني، القسم الثاني، ص 501.

رسالة التوحيد، ص 356.

رسالة التوحيد، ص 179.

محمد عبده : رسالة التوحيد، ص 365.

د. محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط. ص 15.